

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/124282>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

## REDACTIONEEL

# Levensbeschouwing, religie en criminaliteit

*Gily Coene, Els Dumortier, Wim Huisman, Stijn Ruiter & Bas van Stokkom*

## Inleiding

Het thema 'levensbeschouwing en criminaliteit' verdient anno 2013 meer aandacht in criminologisch onderzoek. Het betreft een steeds terugkerend *hot item* in het maatschappelijk debat en dit in verschillende vormen. Zo zijn er de laatste tien jaar in verschillende landen, waaronder de Verenigde Staten en Ierland, maar ook Nederland en België, schandalen over seksueel misbruik binnen de Rooms-Katholieke Kerk boven water gekomen. Als gevolg daarvan werden parlementaire en/of interne kerkelijke commissies opgericht om de omvang van dit probleem te onderzoeken en/of slachtoffers schadeloos te stellen of genoegdoening te bieden. Daarnaast is, sinds de aanslagen van 11 september 2001, de aandacht voor het terrorisme in naam van de islam nooit uit de ether verdwenen. Dat de islam ook op andere vlakken in een duister daglicht is komen te staan, blijkt uit de aandacht in zowel Nederland als België voor criminele zaken rond 'eengerelateerd geweld' die, althans in het maatschappelijk debat, opnieuw stelselmatig gelinkt worden aan die ene levensbeschouwing. Meer recent komt daar nog de aandacht voor 'radicaliserende moslimjongeren' bij die, hoewel gepokt en gemazeld in onze regionen, (toch) de wapens wensen op te nemen en in landen zoals Syrië ten strijde trekken. Maar dat niet exclusief in naam van de islam radicale acties en terreur plaatsvinden, werd overduidelijk toen Anders Behring Breivik, in Noorwegen, zijn 'moordende raid' tegen de islam en het multiculturalisme aanving en daarbij tientallen 'socialistische' jongeren de dood injoeg.

Omdat het thema 'levensbeschouwing en criminaliteit' zoveel aandacht krijgt in het maatschappelijk debat is het des te meer aangewezen om *common sense*-opvattingen van wetenschappelijke kennis te kunnen onderscheiden, zeker nu blijkt dat het gemediatiseerde en gepolitiseerde maatschappelijk debat al te gemakkelijk verzandt in een verenging van 'levensbeschouwing' tot 'dé islam'. Om te vermijden dat ook dit themanummer zou verengen tot een nummer over 'islam en criminaliteit' werd daarom bij het uitschrijven van de call uitdrukkelijk ingegaan op onze interesse voor thema's als seksueel misbruik binnen de kerk, maar ook het verlenen van vergiffenis door slachtoffers van criminaliteit of de bekering van (jeugdige) daders na hun criminele daden. Verder vermeldde de call ook andere mogelijke invalshoeken, zoals onderzoeken die de remmende dan wel faciliterende rol van levensbeschouwing op criminaliteit nagaan of die de rol van levensbeschouwing in visies op criminaliteit en de aangewezen reacties daarop centraal stellen. Vervolgens kwam ook de vraag *of* en *hoe* het (straf)recht rekening moet houden met de levensbeschouwing van verdachten en slachtoffers bij de beoorde-

Gily Coene, Els Dumortier, Wim Huisman, Stijn Ruiter & Bas van Stokkom

ling van schuld en straf, in de *call* aan bod. Om het thema helemaal ‘open te gooien’ en op zoek te gaan naar een innovatieve kijk benadrukte de redactie, tot slot, dat ook bijdragen die andere of nieuwe vragen oproepen rond dit thema van harte welkom waren.

Het heeft echter niet mogen baten. De ingezonden abstracts hadden vrijwel zonder uitzondering betrekking op het thema ‘islam en criminaliteit’. En dat is jammer, omdat daardoor, ten eerste, het nochtans voor de hand liggende onderwerp van seksueel misbruik binnen de kerk volledig onaangeroerd bleef. Ten tweede ontstaat tevens de indruk dat het concept ‘levensbeschouwing’ in criminologisch onderzoek zich, net zoals in het gemediatiseerde en gepolitiseerde debat over dit thema, al te gemakkelijk verengt tot ‘de islam’. Een dergelijke tunnelvisie kan er, ten derde, toe leiden dat de complexe samenhang tussen levensbeschouwing, religie en criminaliteit onvoldoende aan bod komt in criminologisch onderzoek. Op deze drie punten gaan we nu dieper in. Daarna volgt een korte introductie op de bijdragen van dit nummer rond levensbeschouwing en criminaliteit.

### De criminologie van seksueel misbruik en geweld in de kerk

Het heeft de redactie verbaasd dat er geen abstracts zijn ingediend over het seksueel misbruik binnen de kerk. Terwijl de kranten er vol van staan, de schandalen in vele landen over elkaar heen buitelen en onderzoekscommissies zijn ingesteld die met schokkende conclusies komen, blijft het in de criminologie opvallend stil over dit onderwerp.

Een uitzondering is het themanummer over het seksueel misbruik binnen de Rooms-Katholieke Kerk in België van *Panopticon – Tijdschrift voor strafrecht, criminologie en forensisch welzijnswerk*. Uit een van de bijdragen blijkt dat in België eind 2011 ruim 500 gevallen van seksueel misbruik van minderjarigen in de (Belgische) kerk bekend waren, gespreid over de periode 1960-2000. De spreiding vertoont sterke gelijkenissen met bevindingen in het buitenland: een hoogtepunt in de jaren zestig en zeventig, waarop een daling zich inzet vanaf de jaren tachtig. Voor België is verder het overwicht van Vlaanderen op Wallonië opvallend (Aertsen & De Ranter, 2012, 21). Uit een andere bijdrage uit dat themanummer blijkt dat slachtoffers van seksueel misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk veel moeilijkheden hadden om het misbruik te melden. Dat had onder meer te maken met de spirituele en existentiële trauma's voor het slachtoffer. Ook was er sprake van secundaire victimisatie als gevolg van de (non-)reactie van de kerk, toen het misbruik (dan toch) onthuld werd (Decorte, 2012, 39). In hetzelfde themanummer zijn Dumortier, Goris en Gutwirth kritisch ingegaan op de *rise and fall* van de door de Belgische katholieke kerk geïnstalleerde ‘Commissie Adriaenssens’. Volgens de auteurs is de val van deze commissie vooral aan haarzelf te wijten. De commissie beweerde als een (Zuid-Afrikaanse) *Truth & Reconciliation Commission* (TRC) complementair aan justitie op te treden, maar de exclusief katholieke samenstelling van de commissie en haar werking achter gesloten deuren zorgden allesbehalve voor de nodige transparantie en pluraliteit die eigen zijn aan de TRC's. De auteurs

menen dat de commissie zelf verantwoordelijk is voor de ambigue situatie waarin ze is terechtgekomen en dat er goede redenen zijn waarom dergelijke kerkelijke commissies in de toekomst met argusogen moeten worden bekeken (Dumortier e.a., 2012).

Het belangrijkste – criminologische – onderzoek naar het seksueel misbruik binnen de kerk in Nederland is verricht door de ‘Onderzoekscommissie naar seksueel misbruik van minderjarigen binnen de Rooms-Katholieke Kerk’. Deze commissie, beter bekend als de ‘Commissie Deetman’ naar de naam van de voorzitter, deed in opdracht van de RK Bisschoppenconferentie en de Konferentie Nederlandse Religieuzen (KNR) onderzoek naar de aard, omvang, omstandigheden en gevolgen van, alsook de verantwoordelijkheden voor seksueel misbruik van minderjarigen binnen de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland in de periode 1945 tot 2010. Voor het inzicht in de aard en omvang van dit misbruik baseerde de commissie zich op empirische gegevens uit meldingen en een grootschalig surveyonderzoek onder de Nederlandse bevolking. Voor het inzicht in de bestuurlijke verantwoordelijkheid deed de commissie archiefonderzoek bij zeven bisdommen en zestien congregaties en ordes. De belangrijkste conclusies zijn dat de omvang van seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk in absolute aantallen om een serieus probleem gaat. Enige tienduizenden minderjarigen hebben te maken gehad met lichte, ernstige of zeer ernstige vormen van grensoverschrijdend seksueel gedrag. Volgens de commissie gaan slachtoffers decennia lang gebukt onder misbruikervaringen en hebben ze daarvoor weinig gehoor gevonden. Van onwetendheid van bisschoppen en andere kerkelijk bestuurders over de problematiek van seksueel misbruik was geen sprake. Naar het oordeel van de commissie is in veel gevallen onvoldoende adequaat opgetreden en is te weinig aandacht besteed aan slachtoffers (Commissie Deetman, 2011). De commissie richtte zich niet alleen op seksueel misbruik, maar deed ook een vervolgonderzoek naar fysiek en psychisch (excessief) geweld tegen minderjarige vrouwen binnen de kerk en kwam daar tot soortgelijke conclusies (Commissie Deetman, 2011).

Ook in het buitenland is er verrassend weinig aandacht vanuit de criminologie voor seksueel misbruik binnen de kerk, terwijl de schandalen zich in vrijwel alle landen voordoen die ook een sterke criminologische traditie kennen. Een interessante uitzondering daarop vormt de studie van Piquero e.a. (2008). In de traditie van de levensloopcriminologie (*Tijdschrift voor Criminologie* 2004, 48(4)) hebben zij een onderzoek gedaan naar de criminele carrières van priesters die zich schuldig hebben gemaakt aan seksueel misbruik in de Verenigde Staten. De data werden verzameld in het kader van het project Nature and Scope Study of Child Sexual Abuse in the Catholic Church van John Jay College of Criminal Justice in New York. Daarbij werden alle bisdommen en kerkgemeenschappen bevraagd over beschuldigingen van seksueel misbruik tegen geestelijken van 1950 tot 2002 en werden personeelsdossiers van kerkelijk personeel ingezien. Een enquête onder de bisdommen vroeg naar informatie over het bisdom, zoals het aantal leden, een enquête onder geestelijken vroeg naar gevallen waarin priesters waren

beschuldigd van misbruik en een slachtofferenquête vroeg naar gevallen van misbruik en de omstandigheden waaronder dat gebeurde. De personeelsdossiers bevatten ook informatie over eventuele strafbladen van geestelijken.

Tegen 22,6 procent van de geestelijken was een strafrechtelijk onderzoek ingesteld naar seksueel misbruik. Chronische daders representeerden 1,76 procent van alle geestelijken en 7,82 procent van alle daders, maar waren verantwoordelijk voor 36,3 procent van alle geregistreerde gevallen van misbruik. Een klein aantal daders is dus verantwoordelijk voor een groot gedeelte van het aantal misbruikgevallen. Verder bleek de kans op recidive exponentieel toe te nemen vanaf vijf antecedenten. De meeste criminele carrières waren – in vergelijking tot gewone daders – relatief kort: een gemiddelde duur van 5,29 jaar. De gemiddelde leeftijd bij het eerst gerapporteerde delict (*age of onset*) van de geestelijken was relatief hoog: 39 jaar. Wat betreft leeftijd, duur en frequentie van hun criminele carrière wijken geestelijken die zich schuldig maken aan seksueel misbruik dus behoorlijk af van ‘gemiddelde’ plegers van criminaliteit, maar lijken ze juist meer op plegers van witteboordencriminaliteit (Piquero & Weisburd, 2009).

#### *Kerk en witteboordencriminaliteit*

Enkele criminologisch publicaties leggen een relatie tussen criminaliteit gepleegd door of in de context van kerkgemeenschappen en witteboordencriminaliteit. Sutherland (1949) verwees met de introductie van dit begrip naar de kleding van de dadergroep waar hij het over had: leidinggevend van bedrijven of andere organisaties die een wit overhemd met stropdas dragen onder hun pak. Daarmee symboliseerde de witte boord de wezenskenmerken van het soort criminaliteit dat Sutherland probeerde te definiëren: gepleegd door mensen met een hoge sociale status, in de context van de uitoefening van beroep of bedrijf en misbruik makend van het vertrouwen dat daarmee gepaard gaat. Al deze kenmerken gaan ook op voor seksueel misbruik en ander crimineel gedrag door priesters in de katholieke kerk. Daarbij dragen ze – meer dan moderne zakenlieden – ook een witte boord: het dragen van een witte priesterboord of *collaar* is in de Nederlandse kerkprovincie een verplicht onderdeel van de klerikale kledij.<sup>1</sup>

De overeenkomst tussen criminaliteit gepleegd in bedrijven en criminaliteit gepleegd in kerkgemeenschappen gaat verder dan de toepasselijkheid van de definitie. De eerste overeenkomst betreft het soort gedragingen dat door deze ‘witteboordendaders’ wordt gepleegd. De tweede overeenkomst betreft de verklaringen voor het criminele gedrag.

#### • *Overeenkomst in gedragingen*

Als kritiek op de breedte van het begrip witteboordencriminaliteit van Sutherland zijn er twee subvormen te onderscheiden, afhankelijk van wie (primair) voordeel geniet van de criminaliteit: criminele gedragingen die voor het organisatiebelang worden gepleegd (*corporate crime* of organisatiecriminaliteit) en criminele gedra-

1 Toepassingsbesluiten bij de Codex Iuris Canonici van de Nederlandse bisschoppenconferentie, 31 januari 1989.

gingen die voor het eigen belang worden gepleegd (*occupational crime* of werknemerscriminaliteit) (Clinard & Quinney, 1967, 139-150). Seksueel misbruik binnen de kerk is evident geen organisatiecriminaliteit: het wordt voor het eigen belang (genot) gepleegd. Toch wordt seksuele intimidatie of ander seksueel misbruik op de werkvloer in onderzoek naar witteboordencriminaliteit in de context van het bedrijfsleven doorgaans tot geen van beide categorieën gerekend. Het wordt tot de privésfeer gerekend. De vraag is of dat altijd juist is. Clinard en Quinney definieerden *occupational crime* als *violation of the legal codes in the course of activity in a legitimate occupation*. Niet zelden zal seks of het gedogen van seksuele handelingen worden afgedwongen door middel van de hiërarchische positie van de dader ten opzichte van het slachtoffer. Dit is het clichébeeld van de directeur die zijn handen niet kan thuishouden bij de secretaresse. En ook voor het seksueel misbruik binnen de kerk is het onjuist om dit volledig tot de privésfeer van de betrokkenen te rekenen. Het misbruik werd immers gepleegd door paters en priesters en andere geestelijken vanuit en gebruik makend van hun positie als geestelijke.

Door of vanuit kerkgemeenschappen kunnen ook vermogensdelicten worden gepleegd, die meer lijken op traditionele vormen van witteboordencriminaliteit. Passas bestudeerde fraude en andere economische delicten gepleegd door nieuwe religieuze bewegingen, waaronder de Scientology Church (Passas, 1994; Passas & Escamilla, 1992). De Scientology Church wordt vaker in verband gebracht met economische delicten. Zo is de kerk in Frankrijk veroordeeld voor georganiseerde fraude en wordt de kerk in België vervolgd voor oplichting. Passas wijst erop dat het plegen van economische criminaliteit zeker niet is voorbehouden aan of vaker voorkomt bij nieuwe kerkgenootschappen dan bij gevestigde kerkgemeenschappen. Het negatieve daglicht van waaruit nieuwe religies worden bekeken, zou ertoe leiden dat hun illegale praktijken eerder worden ontdekt en gecriminaliseerd. Ook de katholieke kerk is in verband gebracht met economische criminaliteit. Zo is de bank van het Vaticaan (Istituto per le Opere di Religione, IOR) tweemaal in opspraak gekomen wegens witwassen van crimineel geld. In de jaren tachtig was dat in het schandaal Banco Ambrosiano, die banden zou hebben met de maffia. De directeur van die bank, Roberto Calvi, werd dood bungelend onder de Londense Blackfriars Bridge teruggevonden. In 2010 werd de directie van de bank opnieuw verdacht van witwassen en werd een gerechtelijk onderzoek ingesteld tegen de directeur van de bank en een andere leidinggevende (NRC, 21 september 2010). Veel ophef was er ook over de frauduleuze praktijken van zogenoemde televisiedominees in de Verenigde Staten. Maar ook in Nederland worden kerkgemeenschappen beschuldigd van economische delicten, zoals een evangelist van de Pinkstergemeente die werd verdacht van fraude met zijn kerkelijke verslaafdenopvang (*Leidsch Dagblad*, 12 oktober 2012).

- *Overeenkomst in verklaringen*

Hoewel seksueel misbruik binnen de kerk dus niet gekwalificeerd kan worden als organisatiecriminaliteit, zijn er wel overeenkomsten in de wijze waarop de kerk als organisatie heeft gereageerd op het seksuele misbruik. De wijze waarop de

Gily Coene, Els Dumortier, Wim Huisman, Stijn Ruiter & Bas van Stokkom

kerk aanvankelijk de eigen verantwoordelijkheid probeerde te ontkennen of minimaliseren, de schade voor de eigen organisatie probeerde te beperken en in opspraak geraakte priesters als zwarte schapen probeerde af te schilderen, is vergelijkbaar met de manier waarop bedrijven verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid proberen te ontlopen in gevallen van *occupational crime* (Gross, 1980).

'To the degree that the abuse scandal can be interpreted as whitecollar crime, the Church represents a corporate entity characterized by malfeasance in knowingly concealing a history of sexual abuse on the part of its "employees".' (Piquero e.a., 2008, 585)

Verwijzend naar Kochansky en Herrmann (2004) kwalificeerden Piquero e.a. de reactie van de kerk als 'institutioneel narcisme'.

Wanneer de door of vanuit kerkgemeenschappen gepleegde strafbare feiten meer overeenkomst hebben met traditionele vormen van witteboordencriminaliteit en dus economische delicten betreffen, valt te verwachten dat ook de gangbare verklaringen voor witteboordencriminaliteit van toepassing kunnen zijn. Kerkgemeenschappen zijn weliswaar niet op winst gericht, zoals ondernemingen, maar verwerven en beheren wel geldstromen en exploiteren economische activiteiten om te kunnen bestaan en de religieuze doelstellingen te verwezenlijken. Passas geeft aan dat met name nieuwe religieuze bewegingen minder goed toegang hebben tot de bronnen van inkomsten die gevestigde kerkgemeenschappen hebben (zoals collectes bij een grote schare gelovigen) en daarom gedwongen zijn om andere en dus niet altijd legale bronnen van inkomsten te vinden (Passas, 1994). Dit is in feite een toepassing van een straintheorie die ook veel gebruikt wordt als verklaring voor organisatiecriminaliteit (Huisman & Van de Bunt, 2004). Verder mag misschien nog wel meer dan bij witteboordencriminaliteit in het bedrijfsleven verwacht worden dat in het hogere doel van de religieuze organisatie een rechtvaardiging wordt gevonden voor het overtreden van aardse wetten. Maar ook meer gangbare neutralisatietechnieken voor witteboordencriminaliteit – zoals het 'iedereen doet het' – worden gevonden bij kerkelijke fraudes. Als neutralisatie voor de betrokkenheid bij het schandaal rond de Banco Ambrosiano, zei de toenmalig topman van de Vaticaan-bank: 'Even the Church has to see to the Financial needs of its dependencies (...) You can't run the Church on Hail Marys' (Passas, 1994, 224).

### **Levensbeschouwing, religie en cultuur: schuivende betekenissen**

Zoals hiervoor werd aangehaald, was het niet de opzet van de redactie om het thema 'levensbeschouwing en criminaliteit' te verenigen tot bijdragen over de islam. Toch is het niet zo wonderlijk dat de ingezonden bijdragen hierop de aandacht richten. Levensbeschouwing en religie lijken binnen het domein van sociaalwetenschappelijk en criminologisch onderzoek immers dezelfde betekenisverschuiving te ondergaan als het begrip 'cultuur'. Cultuur wordt steeds meer gezien



als een bepalende eigenschap van minderheidsgroepen. Niet dat ontkend wordt dat meerderheidsgroepen een 'cultuur' zouden hebben, maar het blijkt niet hetzelfde te doen of iets anders te betekenen. Zo komt intrafamiliaal geweld minstens evenveel voor in meerderheidsgroepen als in minderheidsgroepen, maar alleen bij de laatste verschijnt 'cultuur' als een verklarende factor. In meerderheidsgroepen daarentegen worden dergelijke misdrijven meer geopsychoïsiëerd. Aansluitend bij de vaststelling dat vooral minderheidsgroepen – de maatschappelijke andere – een cultuur blijken te hebben, zien we ook dat aan cultuur binnen minderheidsgroepen een determinerende kracht wordt toebedeeld (Phillips, 2007). Een beschrijvend kenmerk (persoon X is afkomstig uit Marokko) wordt dan een verklarende factor (wat persoon X doet wordt bepaald door zijn Marokkaanse afkomst) en remedies worden in diezelfde richting gezocht, bijvoorbeeld culturele bemiddeling, integratiebeleid enz. Bovendien zou die cultuur een behoorlijk statisch en monolithisch gegeven zijn: alsof alle Marokkanen altijd en overal hetzelfde denken en doen. De eigen cultuur of levensbeschouwing daarentegen wordt veeleer als een dynamisch, heterogeen en progressief gegeven gezien waartegenover individuen een zekere keuzevrijheid of *agency* behouden.

In het maatschappelijk debat over de multiculturele samenleving wordt cultuur gaandeweg vervangen of probleemloos geassocieerd met religie: Turken en Marokkanen zijn moslims geworden, de hoofddoek is een religieus symbool, enz. De uitdaging voor kritische wetenschappers is dan niet om *a priori* een verband tussen cultuur, religie en criminaliteit uit te sluiten, maar te onderzoeken wat precies het verband is of zou kunnen zijn. Wat doen cultuur en religie in de ene situatie dat ze in de andere situatie niet doen en waarom? Wat maakt een fenomeen als 'eerwraak' een cultureel gegeven en bijvoorbeeld kindermisbruik niet?

Om de complexe samenhang tussen levensbeschouwing, religie en criminaliteit te kunnen onderzoeken is het uiteraard van belang om concepten als 'religie' en 'levensbeschouwing' af te bakenen of te preciseren. Dit is echter geen evidentie. Levensbeschouwing is een term die in het Nederlands taalgebied – probeer maar eens een adequate Engelse of Franse vertaling te geven – tracht duidelijk te maken dat niet alleen godsdiensten of religies het monopolie op zingeving hebben, maar dat er ook niet-godsdienstige of niet-religieuze levensbeschouwingen zijn. Het concept en de interpretatie van religie en levensbeschouwing zijn met andere woorden dus schatplichtig aan de historische en maatschappelijke context waarin ze betekenis kregen. Dit maakt dat bepaalde kenmerken van het katholicisme of het protestantisme bijvoorbeeld worden veralgemeniseerd en ten onrechte worden toegeschreven aan andere geloofsopvattingen of nieuwe religieuze praktijken. Zo is het behoorlijk problematisch om over 'de islam' te spreken, aangezien er geen centraal gezagsorgaan is zoals in de Rooms-Katholieke Kerk, dat bepaalde dogma's en leefregels vooropstelt. De term levensbeschouwing wijst op een andere belangrijke evolutie, met name de idee dat religie/godsdienst primair een kwestie is van 'geloven' of 'beschouwen' en veel minder van een gedeelde of gemeenschapsvormende praktijk, van het navolgen van collectieve leefregels, van 'betekenisvol bezig zijn' via rituelen en andere vormen van zin-



gevende praxis (Pinxten, 2007). Hierdoor wordt soms ten onrechte aan praktijken in minderheidsgroepen – denk aan het dragen van een hoofddoek bijvoorbeeld – een geloofsbetekenis toegekend.

In lijn met de seculariserings- en individualiseringstheorie wijzen bepaalde godsdienstsociologen op een ‘spirituele revolutie’ in de religieuze beleving in het Westen (Heelas & Woodhead, 2004). Traditionele geloofsbeleving, waarbij de gelovige zich onderwerpt aan een geloofssysteem en de dogma’s, geloofsleer, leefregels en de geïnstitutionaliseerde gezagsverhoudingen accepteert, heeft aan belang ingeboet. Religie is nochtans nog steeds ‘in’, maar zij wordt op een meer geïndividualiseerde, pragmatische en kritische wijze ingevuld (Aldridge, 2000; Kronjee & Lampert, 2006). Het individu ‘kiest’ welke geloofsinhouden hij of zij aanvaardbaar vindt (bijvoorbeeld vanuit een breder humanistisch of mensenrechtelijk kader), welke praktijken aan zijn of haar welzijns- of sociale behoeften tegemoetkomen. De notie van de religieuze plicht – daar sta ik voor en ik kan niet anders handelen – krijgt daardoor een heel andere betekenis, wat zeer relevant is voor de relatie tussen levensbeschouwing en criminaliteit. Het lijkt dan immers correcter om te spreken van ‘criminaliteit die op religieuze gronden wordt gelegitimeerd’ dan ‘religieuze criminaliteit’, naar analogie met het voorstel om te spreken over ‘geweld dat met een eermotief wordt gelegitimeerd’ in plaats van ‘eengerelateerd geweld’. Met het laatste wordt immers een inherent verband gesuggereerd tussen eer en cultuur, terwijl deze betekenissen veeleer binnen een bepaalde context worden geïntroduceerd, ‘heruitgevonden’ of aangewend als een legitimatie voor patriarchale machtsverhoudingen (Sen, 2005; Gill, 2006). Zo heeft de beleids- en media-aandacht voor ‘eermoorden’ het verband tussen eer en groepsidentiteit versterkt (Korteweg & Yurdakul, 2010).

## De complexe samenhang tussen religie en criminaliteit

Onderzoek naar religie kent vele facetten. Zo wordt in de godsdienstsociologie onder meer onderzoek verricht naar de mate waarin mensen geloven in religieuze doctrines (De Graaf & Te Grotenhuis, 2005), lidmaatschap van verschillende religieuze groeperingen (De Graaf & Need, 2000), verschillen in de participatie in religieuze bijeenkomsten (Ruiter & Tubergen, 2009) en de invloed van een religieuze context op allerlei menselijk gedrag (Ruiter & De Graaf, 2006; Tubergen e.a., 2005). In het onderzoek naar de relatie tussen religie en criminaliteit zien we deze grote variëteit aan onderwerpen terug. We bespreken achtereenvolgens de samenhang tussen religie, kerklidmaatschap en criminaliteit, en vooral de impact van religieus geloof op de preventie van misdaad. Vervolgens geven we beknopt aandacht aan enkele aspecten van de verhouding tussen religie en geweld. En ten slotte komen enkele verbanden tussen religie en rehabilitatie aan bod. Het gaat er hier slechts om een indruk te geven van de stand van zaken van criminologisch onderzoek rondom deze thematieken, waaruit wederom blijkt hoe ingewikkeld religie te duiden is.

*Geloof, kerklidmaatschap en criminaliteit*

In de jaren zestig werden de effecten van religie op misdaad voor het eerst uitgebreid onderzocht. Het beroemde artikel 'Hellfire and delinquency' van Hirschi en Stark (1969) is lange tijd invloedrijk geweest. De auteurs veronderstelden dat kerkbezoek een negatief effect op misdaad zou hebben, onder meer omdat geloof in straffen in het hiernamaals delinquentie zou ontmoedigen. De uitkomsten van het onderzoek waren destijds echter verrassend: religie bleek geen bijdrage aan de preventie van misdaad te leveren. Lange tijd vormde 'Hellfire and delinquency' het laatste woord over genoemde relatie. Inmiddels is het oorspronkelijke onderzoek van Hirschi en Stark achterhaald. Op basis van een grote nationale studie heeft Stark (1996) laten zien dat lidmaatschap van een religieuze organisatie en kerkgang overal in Amerika – behalve in de *unchurched belt*, waaronder de West Coast – gerelateerd zijn aan geringere criminaliteit. Stark verklaarde deze verschillende uitkomsten door te argumenteren dat religie niet zozeer een individuele, als wel een groepsaangelegenheid is. Religieuze mensen zouden enkel een geringere kans hebben criminaliteit te plegen wanneer ze in gemeenschappen leven waarin de meerderheid van de mensen ook religieus actief is. In dergelijke gemeenschappen worden de religieuze normen bekrachtigd, terwijl dit niet geldt voor religieuze mensen die in een vrij seculiere omgeving wonen.

Vanaf de jaren tachtig wijst een almaar uitdijende stroom onderzoek erop dat gelovigen minder crimineel gedrag vertonen dan niet-gelovigen. Mensen die regelmatig participeren in godsdienstige activiteiten zijn minder betrokken bij misdaad, drugsgebruik en geweld (Evans e.a., 1995; Johnson e.a., 2000; Baier & Wright, 2001). Een gemeenschappelijke conclusie in de literatuur is dat religiositeit gerelateerd is aan naleving van de wet en gehoorzaamheid aan sociale normen; religiositeit blijkt ook een rem te zetten op alcohol- en drugsmisbruik (Welch e.a., 2006). Een meta-analyse van 60 Amerikaanse studies naar het effect van religie op criminaliteit laat zien dat de conclusie gerechtvaardigd is dat zowel religieus geloof als religieus gedrag een gematigd negatief effect heeft op de kans dat mensen criminaliteit plegen (Baier & Wright, 2001).

Hoe kan verklaard worden dat religie naleving van de wet stimuleert? Volgens veel auteurs liggen indirecte effecten het meest voor de hand: religie leidt tot sterkere internalisering van morele voorschriften, vergroot vaardigheden en versterkt bindingen met andere personen, zodat de onderlinge sociale controle toeneemt (Welch e.a. 2006; McCullough & Willoughby, 2009).

Op grond van *self-reported* gegevens van middelbare scholieren is Ellis (2002) nagegaan of religieuze denominaties onderling verschillen als het gaat om de preventie van misdaad. Er bleken weinig verschillen te zijn, behalve dat gelovige jongeren (en speciaal jongeren behorend tot conservatief protestantse denominaties) – vergeleken met niet-gelovige jongeren – minder overgaan tot 'slachtofferloze misdrijven' zoals drugsgebruik. In een onderzoek waarin de gegevens van vele landen zijn verzameld, kwamen Koster en collega's (2009) tot een soortgelijke conclusie: zowel lidmaatschap van een religieuze organisatie als persoonlijke religiositeit blijkt te resulteren in een sterkere veroordeling van 'slachtofferloze delicten'. Wat verschillen tussen denominaties betreft: moslims wijzen die delicten sterker

af dan christenen. Omgekeerd, atheïsten en agnosten zijn het minst geneigd de betreffende delicten te veroordelen.

Waar in dit themanummer de islam een centrale rol inneemt, ging ongeveer 100 jaar geleden in het Nederlandse onderzoek naar de relatie tussen kerkklimaat en criminaliteit de meeste aandacht uit naar de relatief hoge criminaliteitscijfers onder katholieken (Bonger, 1913). Katholieken bleken duidelijk negatief af te steken tegen de rest van de Nederlandse bevolking, maar wellicht nog opvallender is de constatering dat onkerkelijken de laagste criminaliteitscijfers lieten zien. Bongers onderzoek lijkt daarmee een krachtig argument tegen diegenen die een zedelijk leven onmogelijk achtten zonder religie, maar hij gaat – wellicht vanwege het geringe aantal onkerkelijken in die tijd – met name in op de verschillen in criminaliteit tussen de verschillende denominaties. Bonger gaf zelf al aan dat de groep onkerkelijken in zijn tijd zeer selectief was: atheïsten kwamen destijds uit de betere milieus. Hoewel hij geen geavanceerde statistiek tot zijn beschikking had, erkende hij dat daarin mogelijk de verklaring van de verschillen besloten lag. Het hoge niveau van criminaliteit onder katholieken destijds is vermoedelijk in belangrijke mate toe te schrijven aan het feit dat zij met armoede en gerelateerde problemen te maken hadden. Die katholieke criminaliteit concentreerde zich vooral in de grote steden (Van Stokkom, 2011). Mogelijk dat de omstandigheden van ‘moslims’ heden ten dage niet veel daarvan verschillen, zij het dat sociale controle op Turkse jonge mannen/jongens relatief groot is, terwijl die bij Marokkanen relatief laag is (Blokland e.a., 2010).

Daarnaast is het geenszins uitgesloten dat de samenhang tussen kerkklimaat en criminaliteit over de tijd is veranderd. Er is ons echter helaas geen recente Nederlandse studie bekend waarin verschillen in criminaliteit tussen de verschillende religieuze denominaties (inclusief de groep onkerkelijken) nauwkeurig worden bestudeerd. Dat is voor dit themanummer jammer, aangezien de islam in dit themanummer een zeer centrale positie inneemt.

Religiositeit lijkt echter binnen een en dezelfde etnische gemeenschap wel een rol te spelen. Zo hebben Junger en Polder vastgesteld dat binnen de meeste etnische gemeenschappen (Marokkanen, Surinamers enz.) jongens met veel politiecontacten minder gelovig zijn dan andere jongens uit dezelfde groep. Op basis van zelfrapportagegegevens stelden zij vast dat naarmate jongens zich meer verbonden voelen aan religieuze waarden, zij delinquentie sterker afwijzen (Junger & Polder, 1990).

### *Tussen defensief geweld en radicalisme*

Op grond van voorgaande bevindingen kan worden geconcludeerd dat religie kennelijk bijdraagt aan sociale conformiteit. Daarmee komen echter tegelijk de schaduwzijden van religieuze overtuigingen in beeld, onder andere het afwijzen van *outgroups*. De sociaalpsycholoog Gordon Allport heeft in de naoorlogse jaren het Amerikaanse onderzoek naar religie en vooroordeel op de kaart gezet. Hij stelde vast dat er een positieve relatie bestaat tussen religieuze betrokkenheid en etnische vooroordelen, de Bijbelse vertolking van naastenliefde ten spijt. Nadien is vele malen bevestigd dat mensen die regelmatig naar de kerk gaan eerder terugvallen op vooroordelen dan niet-kerkbezoekers. Vooral ‘religieus particularisme’,

de opvatting dat de eigen religie als enige ware religie geldt, blijkt vooroordelen te voeden (zie o.a. Scheepers e.a., 2002).

Terwijl de meeste religies vrij expliciet intolerantie en geweld afkeuren, komt het voor dat gelovigen gewelddadig handelen gerechtvaardigd achten. Zo lezen we in de bijdrage 'Als de berg niet naar Mohammed komt ...' in dit themanummer dat de islam mogelijk een motief of legitimatie voor allerlei vormen van geweld zou bieden. Het associëren van één bepaalde religie met geweld – zoals in het maatschappelijk debat regelmatig gebeurt – brengt grove vertekeningen aan. Alle aanhangers van die religie kunnen worden weggezet als potentieel gevaarlijk. In dit licht is het ook jammer dat de bijdragen aan dit themanummer zo sterk gefocust zijn op de islam. Dat de associatie tussen religie en geweld namelijk geenszins beperkt blijft tot de islam, wordt wel duidelijk wanneer we denken aan religieus geïnspireerd geweld tegen bijvoorbeeld (artsen van) abortusklinieken. Sommige Amerikaanse christenen uit de Pro Life-beweging menen met geweld het recht van het ongeboren kind te mogen verdedigen. Dat het niet enkel blijft bij dreigen met geweld, blijkt uit het feit dat abortusartsen op klaarlichte dag zijn vermoord en klinieken in brand gestoken.

Laten we nader ingaan op enkele vormen van religieus geweld, waarbij we defensief en vergeldend geweld contrasteren met geweld voortkomend uit radicalisering. De socioloog Christopher Ellison (2003) heeft vastgesteld dat kerkgangers in de agrarische zuidelijke deelstaten in de Verenigde Staten die er hiërarchische godsbeelden op nahouden – specifiek het geloof dat God een vader, meester, rechter of koning is – in grotere mate geweld ondersteunen dan andere groepen. Deze zuiderlingen zijn ook minder tolerant ten aanzien van andersdenkenden, zijn voorstander van harde straffen en vinden dat lichamelijke straffen voor kinderen geboden zijn. Ze neigen tot de opvatting dat wangedrag te wijten is aan moreel falen en geen product is van sociale omstandigheden.<sup>2</sup>

Tegelijkertijd blijkt dat conservatieve protestantse zuiderlingen in lang niet alle sociale contexten gewelddadiger zijn. Zij achten geweld vaak wel gerechtvaardigd tegen mensen die als 'aanvallers' worden gezien (zoals dominant aanwezige minderheden en de politie). Zij ondersteunen vooral defensieve en vergeldende vormen van geweld. Maar net als andere Amerikanen keuren ze het gebruik van agressie af tegen vreemdelingen zonder dat er provocaties aan vooraf zijn gegaan. Het gaat dus niet om een algemene acceptatie van vormen van geweld. Men neigt er wel toe geweld te accepteren dat gebruikt wordt als verdediging van eer (en ter voorkoming dat de groepsreputatie wordt aangetast): verdediging van gezin, vrouwen en eigendom. Men neigt er ook snel toe zelf problemen en conflicten op

- 2 Veel Amerikaans onderzoek heeft uitgewezen dat leden van fundamentalistische denominaties – vergeleken met andere religieuze groepen – in sterkere mate retributieve strafdoeleinden ondersteunen en in sterkere mate voorstander zijn van de doodstraf. Ook zouden ze voorstander zijn van een stringente toepassing van het strafrecht en bestraffend optreden ten aanzien van jongeren. Zij zijn van mening dat criminelen die gezondigd hebben daarvoor individueel verantwoordelijk gesteld moeten worden en een gewettigde straf voor dat zondige gedrag moeten ondergaan (Grasmick e.a., 1992). Andere onderzoekers wijzen erop dat niet alle fundamentalisten over één kam kunnen worden geschoren (Unnever e.a., 2005).

te lossen (eigenrichting) (zie ook Lee, 2006; Jensen, 2006). De sociale en culturele context is dus van belang: in vigilante culturen waarin eer, wraak en mannelijkheid dominante waarden zijn, schakelen gelovigen gemakkelijker over op geweld. De factor religie is dus lang niet altijd doorslaggevend (Van Stokkom, 2011).

Houdt het onderschrijven van defensief en punitief geweld mogelijk verband met radicalisering? Die connectie ligt niet voor de hand. De acceptatie van defensief geweld sluit immers aan op traditionele beleving van het geloof en het gezagsgetrouw navolgen van groepsregels. Daarentegen kan radicalisering eerder opgevat worden als een politiek-ideologisch fenomeen waarbij jongvolwassenen – weliswaar met behulp van versterkte interesse in zuivere godsbeelden – een sociale en politieke identiteit ontwikkelen (zie o.a. De Koning, 2008; Balogh e.a., 2009). Radicalisering veronderstelt een lang proces van ideologische vorming, waarbij ook religieuze vijandbeelden en dichotome ideologieën (scherp contrast tussen goed en kwaad; absolute waarheidsclaims) een rol spelen, maar vergeleken met defensief en punitief geweld gaat het hier om programmatische plannen. Jihadisten beogen bijvoorbeeld een islamitische wereldheerschappij te vestigen en een daarop geënte organisatie. Defensief bestraffend geweld en radicalisme zijn dus twee sterk uiteenlopende verschijnselen. In het ene geval gaat het vooral om bevestiging van groepsnormen en behoud van groepseer, in het andere geval om dehumanisering van ‘de vijand’.

#### *Religie, rehabilitatie en identiteitsverandering*

Misschien is er geen maatschappelijk verschijnsel dat zo moeilijk te duiden is als religie. Religie cultiveert contraire emoties als liefde en toorn, predikt tolerantie en voedt intolerantie. Naast de motiverende en verbindende rol die religie kan spelen, zijn er ook de uitwassen van extremisme en fundamentalisme. Ook in het debat over straf is een dubbele rol van religie waarneembaar: enerzijds hechten veel gelovigen aan retributieve symbolen en moeten strenge straffen worden opgelegd, anderzijds leggen gelovigen nadruk op vergeving en verzoening.

In de Verenigde Staten verrichten religieuze organisaties veel inspanningen om daders te rehabiliteren. Ondanks het punitieve klimaat hebben religieus geïnspireerde programma's in gevangenissen de laatste decennia een bloei doorgemaakt (zie Van Stokkom, 2009). Zondige mensen zijn niet ‘beyond redemption’ en kunnen hun gedrag veranderen. Zij kunnen worden ‘gered’ door de macht van christelijke liefde (Cullen e.a., 2001).

Religieuze hervormingsijver is binnen het strafrechtelijke systeem niet nieuw. Termen als penitentiare inrichting en rehabilitatie hebben een religieuze oorsprong. De veronderstelling dat een veroordeelde minder snel terugvalt op crimineel gedrag wanneer hij in eenzaamheid in contact met God komt, lag aan de basis van de vroege penitentiare beweging in de negentiende eeuw. Doel is gedragsverandering bij (ex-)daders te bewerkstelligen en hen te bewegen tot zelfhervorming. Mede om die reden heeft de overheid van begin af aan steun en ruimte gegeven aan geestelijke raadslieden en religieuze activiteiten binnen het gevangeniswezen. De rol van die raadslieden is – na de toestroom van gedragskundige professionals binnen inrichtingen – in de loop van de twintigste eeuw

overigens minder prominent geworden. In dit themanummer schetst het artikel 'Geestelijke verzorging in penitentiaire inrichtingen: zorg zonder targets' de meer recente ontwikkelingen van de geestelijke verzorging aan gedetineerden en de opkomst van de islamitische geestelijke zorg in penitentiaire inrichtingen in Nederland.

Veel religieus en humanistisch geïnspireerde programma's streven een meer menselijke omgang tijdens detentie na en trachten de (ex-)gedetineerde te helpen door ondersteunende netwerken op te richten of steun te verlenen bij het vinden van werk en onderdak. Sommigen beklemtonen dat het belang van religie in de gevangenis niet recidivevermindering is, maar het tegengaan van dehumanisering en behoud van waardigheid. Religie helpt om de psychologische en fysieke deprivatie van ingesloten zijn te verzachten (Clear e.a., 2000).

Gedetineerden maken soms intense identiteitsveranderingen door waardoor zij de wereld geheel anders beleven. We raken daarmee een thematiek die in talloze films en boeken op vaak clichématige wijze gestalte heeft gekregen, maar die weinig wetenschappelijk is onderzocht. Het gaat dan om een spirituele bewustwording of diepe spirituele ervaring in antwoord op een sterke behoefte of crisis. Ook mensen zonder religieuze achtergrond of opvoeding kunnen een dergelijke spirituele ('born again') hervorming doormaken. De gevangenis biedt een bijzondere context voor spectaculaire veranderingen van de persoonlijkheid. De zelfidentiteit staat door factoren zoals isolement, deprivatie en geweld voortdurend onder druk en wordt kritisch bevraagd. Gevangenen die 'religie vinden' en hun leven daarop afstemmen, lijken beter met die last te kunnen omgaan (Clear e.a., 2000). Shadd Maruna e.a. (2006) hebben studie gemaakt van bekeerlingen die een 'radicale verandering' hebben doorgemaakt. Zij suggereren dat een nieuwe narratieve identiteit afzonderlijke schaamtevolle gebeurtenissen kan integreren in een coherent, krachtig zelfbeeld dat hoop en uitzicht kan bieden. De bekering biedt een nieuwe lens om het leven te bezien en de huidige situatie op een positievere en beheersbare wijze te herinterpreteren. Er bestaan volgens Maruna e.a. ook seculiere 'redemption scripts' en niet-religieuze bekeringsverhalen. Die verhalen hebben veel weg van religieuze identiteitsveranderingen, maar dan zonder de religieuze symbolen en metaforen. Christelijke bekering is volgens Maruna e.a. een subtype binnen meer algemene 'redemption scripts'.

Maruna stelde in *Making good* (2001) – een boek dat veel lof heeft gekregen – vast dat veel ex-daders via deze scripts betekenis geven aan misdaad en straf, en een verlangen ontwikkelen 'iets terug te doen'. Het gemeenschappelijke van die scripts is het verlangen zich te ontdoen van het schaamtevolle verleden en zich in te zetten voor een betere toekomst. De mogelijkheden van (ex-)gedetineerden om hun levensverhalen te reconstrueren en om te bouwen zijn echter niet groot; er zijn te weinig plausibele scripts en 'metanarratieven' voorhanden om hun zelfbeeld op af te stemmen (Van Stokkom, 2009).



## De bijdragen in dit themanummer

Zoals gezegd vindt de redactie het jammer dat alle ingediende artikelen de islam betreffen. Maar dat doet niets af aan de waarde van de afzonderlijke artikelen. Kennelijk spitst de belangstelling van de hedendaagse, Nederlandstalige criminologie zich toe op de islam. Dat dit niet altijd zo was en dat dit niet in alle andere Westerse landen zo is (zoals de Verenigde Staten) blijkt uit voorgaande bespreking. De redactie heeft daarmee de artikelen in dit themanummer in een breder perspectief willen plaatsen van levensbeschouwing en criminaliteit. Verder is het wel zo dat de verschillende besproken verbanden tussen levensbeschouwing en criminaliteit in de artikelen terugkomen: van religieus geïnspireerd geweld tot aan de rehabiliterende functie van religie, maar ook de onterechte criminalisering van culturele gebruiken van religieuze minderheidsgroepen.

In de bijdrage 'Als Allah mij kiest' doet **Van San** verslag van Facebookgesprekken en interviews met moslimjongeren over de verheerlijking van geweld en martelaarschap. De vraag die zij zich stelt, is hoe het komt dat zoveel jongeren via sociale media te kennen geven zichzelf te willen opofferen voor de gewapende strijd, terwijl de meesten onder hen niet de daad bij het woord voegen. Ondanks de mediaberichten over jihadstrijders die aansluiten bij de gewapende strijd in Syrië blijft van de grote groep jongeren die potentieel bereid is om te gaan strijden, het grootste deel (vooralsnog) thuis. De jongeren geven een reeks motieven waarom het martelaarschap nog niet voor hen weggelegd is. Zo suggereren ze dat het niet hun eigen keuze is. 'Als God het wil' zullen zij gaan, maar het is 'God die zijn martelaren kiest'. Andere redenen zijn dat ze nog niet standvastig genoeg zijn om hun leven hier achter zich te laten; de dood boezemt hun angst in of ze willen dat hun vrouw eerst een kind krijgt. Ook ontslaan de jongeren zichzelf van de gewapende strijd omdat zij al een jihad voeren in de zin dat zij anderen uitnodigen tot het geloof (*da'wa*). Ze hopen via het doen van *da'wa* het paradijs te betreden. Protectieve factoren zoals die uit de literatuur naar voren komen, zoals bijvoorbeeld het belang van sterke familienetwerken en de aanwezigheid van gematigde religieuze leiders die jongeren ervan kunnen weerhouden om geweld te plegen, komen niet aan de orde tijdens de gesprekken. Soms zijn die gematigde religieuze leiders wel aanwezig, maar worden zij door de jongeren gezien als marionetten van de westerse samenleving.

In het artikel 'Illegaal verblijvende moslimmigranten in jihadistische samenwerkingsverbanden' onderzoeken **De Bie, De Poot en Van der Leun** de rol van migranten zonder wettig verblijf in jihadistische groeperingen die tussen 2001 en 2005 actief waren op Nederlandse bodem. Jihadisten beroepen zich op het salafisme, een stroming die streeft naar de terugkeer van een zuivere beleving van de islam zoals die in de oorspronkelijke geloofsgemeenschap (*umma*) in de tijd van de profeet Mohammed, en de drie volgende generaties, gangbaar was. In terrorisme- en radicaliseringsonderzoek wordt vaak aangenomen dat deze radicale ideologie aan de basis ligt van criminaliteit. De auteurs onderzoeken waarom moslimmigranten zonder wettig verblijf disproportioneel aanwezig zijn in deze netwer-



ken. Aan de hand van een analyse van politiedossiers en interviews met imams en personeelsleden van asielzoekerscentra en detentiecentra stellen zij vast dat dergelijke verbanden aantrekkelijk zijn voor migranten zonder wettig verblijf, omwille van een combinatie van pragmatische en ideologische factoren. Deze verbanden voorzien immers op praktische wijze in de behoeften van deze groep en bieden een zekere houvast op het gebied van zingeving. De radicale ideologie blijkt echter voor de onderzochte groep niet de belangrijkste drijfveer te vormen. Hoewel de bevindingen van dit onderzoek met de nodige voorzichtigheid moeten worden geïnterpreteerd, plaatst het duidelijk vraagtekens bij de veronderstelde relatie tussen de ideologie van het salafistische jihadisme en jihadistische criminaliteit.

In het artikel 'Als de berg niet naar Mohammed komt ...' gaan **Janssen en Sanberg** in op het belang van inzicht in levensbeschouwing bij de politieke aanpak van eergereleerd geweld. Zij staan daarbij eerst stil bij de centrale plaats die het Landelijk Expertise Centrum Eer Gerelateerd Geweld (LEC EGG) inneemt. Vervolgens gaan de auteurs, aan de hand van interviews met aan het LEC EGG verbonden politieambtenaren en voorbeelden uit door hen behandelde casuïstiek, in op (1) de invloed van levensbeschouwing op het motiveren en legitimeren van geweld, (2) hoe het sociale netwerk van gelovigen een belangrijke bron kan zijn voor achtergrondinformatie of om bemiddelaren te vinden en (3) op welk moment de 'levensbeschouwing' van betrokkenen aan bod komt in de politieke aanpak van eergereleerd geweld. Aan het einde van hun bijdrage stellen de auteurs nog terecht de vraag of het wel zo evident is dat politie rekening houdt met de levensbeschouwing van burgers. Kerk en staat zijn namelijk gescheiden. Desalniettemin achten de auteurs het belangrijk dat politiemensen hier (toch) inzicht in hebben, zodat '(p)olitiemensen zich daadwerkelijk als Mohammed naar de berg begeven'.

In de bijdrage 'Informeel huwelijk in Nederland: in het echt verbonden? Een kritische reflectie op een vermeend veiligheidsrisico' laten **Van der Leun en Leun** zien dat informeel huwelijk niet de vermeende veiligheidsrisico's met zich meebrengen die naar aanleiding van de zaak rond de Hofstadgroep in politiek en media werden gesuggereerd. Inderdaad, informeel huwelijk komt voor onder moslims, maar ze zijn daarin zeker niet uniek. Ook binnen andere religies komen informeel huwelijk voor. Belangrijker is echter de constatering dat het sluiten van een informeel huwelijk voor moslims geenszins gelijkgeschakeld kan worden aan een afkeer van de Nederlandse samenleving, noch dat het op radicalisering wijst. De maatschappelijke ophef omtrent informeel huwelijk lijkt op de volgende redeneerfout te berusten: leden van de Hofstadgroep zijn gevaarlijk en zij sluiten informeel huwelijk. Dus mensen (of moslims) die informeel huwelijk sluiten, zijn gevaarlijk. Hoewel de auteurs niet expliciet op deze redeneerfout ingaan, laat hun exploratief onderzoek zien dat dergelijke gevolgtrekkingen weinig steekhoudend zijn. Dat bepaalde criminelen bepaalde kenmerken hebben, maakt nog niet alle mensen met die kenmerken crimineel.

Niet alle bijdragen in dit themanummer betreffen de negatieve relatie tussen levensbeschouwing en criminaliteit. Positief van toon en boodschap is het artikel

Gily Coene, Els Dumortier, Wim Huisman, Stijn Ruiter & Bas van Stokkom

‘Geestelijke verzorging in penitentiaire inrichtingen: zorg zonder targets’ van **Ajouaou**. Dit artikel schetst de ontwikkelingen van de geestelijke verzorging aan gedetineerden en belicht daarbij de opkomst van de islamitische geestelijke zorg in penitentiaire inrichtingen in Nederland. De auteur plaatst de geestelijke verzorging in de politieke en maatschappelijke discussie over de rol van religie (en levensbeschouwing) in onze sterk geseculariseerde samenleving. Het artikel benadrukt het positieve effect van de inzet van de geestelijk verzorger op het welbevinden van de gedetineerde en zijn bijdrage aan een humanitair strafstelsel, aan resocialisatie in het algemeen en aan ordehandhaving binnen de penitentiaire inrichting. Het beroep van de geestelijk verzorger is in de loop der jaren sterk geprofessionaliseerd, heeft eigen standaarden ontwikkeld en heeft zijn nut en meerwaarde blijkens onderzoek en waardering van de gedetineerden en instellingen bewezen.

## Literatuur

- Aertsen, I. & Ranter, N. de (2012). Seksueel misbruik binnen de katholieke kerk: een schets van fenomeen en ouderschap. *Panopticon*, 33(1), 3-23.
- Aldridge, A. (2000). *Religion in the contemporary world. A sociological introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Baier, C.J. & Wright, B.E. (2001). If you love me, keep my commandments. A meta-analysis of the effect of religion on crime. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 38, 3-21.
- Balogh, L. , Siesling, M., Jacobs, M. & Moors, H. (2009). *Eigenheid of eigenzinnigheid. Analyse van cultuur- en geloofsgelateerde denkbelden en gedragsuitingen in de gemeente Ede*. Tilburg: IVA beleidsonderzoek en advies.
- Blokland, A., Grimbergen, K., Bernasco, W. & Nieuwebeerta, P. (2010). Criminaliteit en etniciteit. Criminele carrières van autochtone en allochtone jongeren uit het geboortecohort 1984. *Tijdschrift voor Criminologie*, 52(2), 122-152.
- Bonger, W.A. (1913). *Geloof en misdaad. Een criminologische studie*. Leiden: Brill.
- Clear, T. e.a. (2000). The value of religion in prison: an inmate perspective. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 16, 53-74.
- Clinard, M.B. & Quinney, R. (eds.) (1967). *Criminal behaviour systems: a typology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Commissie Deetman (2011). *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk*. Amsterdam: Balans.
- Decorte, T. (2012). ‘Voor de overlevenden’. Ervaringen en beproevingen van slachtoffers van seksueel misbruik in de Katholieke Kerk. *Panopticon*, 33(1), 24-42.
- De Graaf, N.D. & Grotenhuis, M. te (2005). Afnemend geloof in God en toenemend geloof in een hogere werkelijkheid? Verklaringen van trends tussen 1979 en 2000. *Mens & Maatschappij*, 80(2), 143-158.
- De Graaf, N.D. & Need, A. (2000). Losing faith: is Britain alone? In: R. Jowell, J. Curtice, A. Park, K. Thomson, L. Jarvis, C. Bromley & N. Stratford (eds.). *British social attitudes: the 17th report focusing on diversity*. London: Sage, 119-135.
- Dumortier, E., Goris, K. & Gutwirth, S. (2012). De wegen van de Commissie Adriaenssens waren ondoorgrondelijk. *Panopticon*, 33(1), 43-59.
- Ellis, L. (2002). Denominational differences in self-reported delinquency. *Journal of Offender Rehabilitation*, 35(3/4), 179-192.

- Ellison, C.G. e.a. (2003). The enduring puzzle of southern homicide. Is regional religious culture the missing piece? *Homicide studies*, 7(4), 326-352.
- Evans, T.D., Cullen, F.T., Dunaway, R.G. & Burton, Jr., V.S. (1995). Religion and crime re-examined: the impact of religion, secular controls and social ecology on adult criminality. *Criminology*, 33, 195-224.
- Gill, A. (2006). Patriarchal violence in the name of 'honour'. *International Journal of Criminal Justice Sciences*, 1(1), 1-12.
- Grasmick, H.G., Davenport, E., Chamlin, M.B. & Bursik, Jr., R.J. (1992). Protestant fundamentalism and the retributive doctrine of punishment. *Criminology*, 30(1), 21-46.
- Gross, E. (1980). Organizational structure and organizational crime. In: G. Geis & E. Stotland (eds.). *White-collar crime: theory and research*. Beverly Hills, CA: Sage, 52-76.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2004). *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hirschi, T., & Stark, R. (1969). Hellfire and delinquency. *Social Problems*, 17, 202-213.
- Huisman, W. & Bunt, H.G. van de (2004). Organisatiecriminaliteit. *Tijdschrift voor Criminologie*, 46(2), 106-120.
- Jensen, G.F. (2006). Religious cosmologies and homicide rates among nations: a closer look. *Journal of Religion and Society*, 8, 1-13.
- Johnson, B.R., De Li, S., Larson, D.B. & McCullough, M. (2000). A systematic review of the religiosity and delinquency literature. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 16(1), 32-52.
- Junger, M. & Polder, W. (1990). Godsdienst en delinquentie. Een empirisch onderzoek onder etnische groepen. *Justitiële verkenningen*, 6, 44-66.
- Kochansky, G.E. & Herrmann, F. (2004). Shame and scandal: clinical and canon law perspectives on the crisis in the priesthood. *International Journal of Law and Psychiatry*, 27, 299-319.
- Koning, M. de (2008). *De 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Korteweg, A.C. & Yurdakul, G. (2010). *Religion, culture and the politization of honour-related violence: a critical analysis of media and policy debates in Western Europe and North America*. United Nations Research Institute for Social Development.
- Koster, F. e.a. (2009). Shame and punishment: an international comparative study on the effects of religious affiliation and religiosity on attitudes to offending. *European Journal of Criminology*, 6(6), 481-495.
- Kronjee, G. & Lampert, M. (2006). Leefstijlen in zingeving. In: W.B.H.J. van de Donk e.a. (red.). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Den Haag/Amsterdam: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid/Amsterdam University Press, 171-194.
- Lee, M.R. (2006). The religious institutional base and violent crime in rural areas. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(3), 309-324.
- Maruna, S. (2001). *Making good: how ex-convicts reform and rebuild their lives*. Washington: APA Books.
- Maruna, S. e.a. (2006). Why God is often found behind bars: prison conversions and the crisis of self-narrative. *Research in Human Development*, 3(2/3), 161-184.
- McCullough, M.E. & Willoughby, B.L.B. (2009). Religion, self-regulation, and self-control: associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin*, 135(1), 69-93.
- Passas, N. (1994). The market for gods and services: religion, commerce and deviance. *Religion and the Social Order*, 4, 217-240.
- Passas, N. & Escamilla, M. (1992). Scientology and its 'clear' business. *Behavioral Sciences and the Law*, 10(1), 103-116.

- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without culture*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Pinxten, R. (2007). *De strepen van de zebra. Naar een strijdbaar vrijzinnig humanisme*. Antwerpen: Houtekiet.
- Piquero, A.R., Piquero, N.L., Terry, K.J., Youstin, T. & Nobles, M. (2008). Uncollaring the criminal: understanding criminal careers of criminal clerics. *Criminal Justice and Behavior*, 35, 583-599.
- Piquero, N.L & Weisburd, D (2009). Development Trajectories of White-Collar Crime. In S.S. Simpson & D. Weisburd (eds.), *The criminology of White-Collar Crime*. New York: Springer, 153-171.
- Ruiter, S. & Graaf, N.D. de (2006). National context, religiosity and volunteering: results from 53 countries. *American Sociological Review*, 71(2), 191-210.
- Ruiter, S. & Tubergen, F. van (2009). Religious attendance in cross-national perspective: a multilevel analysis of 60 countries. *American Journal of Sociology*, 115(3), 863-895.
- Scheepers, P. e.a. (2002). Religiosity and prejudice against ethnic minorities in Europe: cross-national tests on a controversial relationship. *Review of Religious Research*, 43(3), 242-265.
- Sen, P. (2005). Crimes of honour, value and meaning. In: L. Welschman & S. Hossain (eds.). *'Honour' crimes, paradigms and violence against women*. London: Zed Books, 42-63.
- Stark, R. (1996). Religion as context: hellfire and delinquency one more time. *Sociology of Religion*, 57, 163-173.
- Stokkom, B. van (2009). Houdt religie af van misdaad? Over de impact van geloof, religieus geïnspireerde programma's en rehabilitatie van daders. *Tijdschrift voor Herstelrecht*, 9(4), 8-25.
- Stokkom, B. van (2011). Religie, criminaliteit en geweld: ambivalente bevindingen. *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2(2), 23-36.
- Sutherland, E.H. (1949). *White collar crime*. New York: Dryden Press.
- Unnever, J.D. e.a. (2005). Turning the other cheek: reassessing the impact of religion on punitive ideology. *Justice Quarterly*, 22(3), 304-338.
- Tubergen, F. van., Grotenhuis, M. te, Ultee, W. (2005). Denomination, Religious Context, and Suicide: Neo-Durkheimian Multilevel Explanations Tested with Individual and Contextual Data. *American Journal of Sociology*, 111(3), 797-823.
- Welch, M.R. e.a. (2006). Christian religiosity, self-control and social conformity. *Social Forces*, 84(3), 1605-1623.